

UNIVERSIDAD DE GRANADA

FLORENTIA ILIBERRITANA

REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTIGÜEDAD CLÁSICA



Nº31/2020

eug

FLORENTIA ILIBERRITANA
REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTIGÜEDAD CLÁSICA

Nº. 31, 2020
ISSN: 1131-8848

REVISTA PUBLICADA POR LA UNIVERSIDAD DE GRANADA

Fundada en 1990, publica un número anual con trabajos de Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásica referentes al ámbito cultural mediterráneo y europeo. Se admiten reseñas de trabajos científicos.

Founded in 1990, publishes one number by year with articles on Ancient History, Archeology and Classical Studies of the Mediterranean and European cultural. Also reviews of scientific papers are admitted.

Director

Carlos de Miguel Mora (U. Granada)

Secretaria

Eva María Morales Rodríguez (U. Granada)

Consejo de Redacción

Minerva Alganza Roldán (U. Granada), Marina del Castillo Herrera (U. Granada), Charles Delattre (U. Lille 3), Pedro Rafael Díaz y Díaz (U. Granada), Mónica Durán Mañas (U. Granada), Concepción Fernández Martínez (U. Sevilla), Félix García Morá (U. Granada), Álvaro Ibáñez Chacón (U. Granada), María Juana López Medina (U. Almería), Manuel López Muñoz (U. Almería), François Quantin (U. Aix-Marseille), Alberto Quiroga Puertas (U. Granada), Francisco Salvador Ventura (U. Granada), Purificación Ubic Rabaneda (U. Granada), Juan Jesús Valverde Abril (U. Granada) y Arnaud Zucker (U. Côte d'Azur).

Consejo Asesor

A. Bancalari (U. Concepción, Chile), J.M. Baños Baños (U. Complutense, Madrid), T. Dorandi (CNRS, Paris), T. González Rolán (U. Complutense, Madrid), J.J. Iso Echegoyen (U. Zaragoza), C. Letta (U. Pisa), F.J. Lomas (U. Cádiz), J.A. López Férez (UNED, Madrid), J.M. Maestre (U. Cádiz), J. Mangas (U. Complutense, Madrid), A. Melero Bellido (U. Valencia), M.D. Rincón González (U. Jaén), J.F. Rodríguez Neila (U. Córdoba), E. Sánchez Salor (U. Extremadura), N. Santos Yanguas (U. Oviedo), F. Sousa e Silva (U. Coimbra).

Distribución y suscripciones:

EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE GRANADA.

Antiguo Colegio Máximo. Campus Universitario de Cartuja 18071 - Granada.

Tlf.: 958243930

Intercambios: DEPARTAMENTO DE HISTORIA ANTIGUA

Facultad de Filosofía y Letras. Campus Universitario de Cartuja, 18071 Granada.

INTERNET: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia>. E-mail: floril@ugr.es

FLORENTIA ILIBERRITANA no se responsabiliza necesariamente de los juicios y opiniones expresados por los autores en sus artículos y colaboraciones.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA

FLORENTIA ILIBERRITANA

Depósito Legal: GR. 948-1996.

ISSN: 1131-8848

Preimpresión: Taller de Diseño Gráfico y Publicaciones, S. L., Granada.

Motivo de Portada: Delfín – Motivo musivario de la villa romana de los Vergeles (Granada).

Fotografía de Eva María Morales Rodríguez.

FLORENTIA ILIBERRITANA (Flor. Il.)

ISSN: 1131-8848

Nº. 31, 2020, pp. 3-234.

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
Sumario	7-13

SEMBLANZAS Y HOMENAJES

MOLINA SÁNCHEZ, Manuel, A la profesora Aurora López López en su jubilación	15-17
---	-------

ARTÍCULOS

ABAD, José, <i>Carthago delenda est</i> . Historia Antigua y cultura popular	19-36
DORANDI, Tiziano, <i>L'Hymnus in omnes deos</i> GDRK S3 Heitsch	37-49
FERRACES RODRÍGUEZ, Arsenio, El imprescindible juicio del editor: un lugar crítico en el <i>Liber medicinae ex animalibus</i> de Sexto Plácito Papiense (<i>med.</i> 17.1)	51-66
FRENI, Giulia, Gli antichi e la <i>glaukophthalmia</i> : nuovi dati per la storia di un 'inestetismo' mediterraneo	67-80
MANUELLO, Patrick, Testimonianze greche e romane su Apollonio Rodio	81-98
MARTÍNEZ CHICO, David, Grafitos hispanos con el término <i>urceus</i>	99-107
RAMOS, Paulo, Influências paulinas e maniqueias em <i>De Genesi</i> <i>adversus Manichaeos</i> de Santo Agostinho	109-127

RAPOSO GUTIÉRREZ, Noemí, La delimitación de los espacios públicos en la necrópolis de “Porta Stabia” en Pompeya.....	129-159
SALAS JIMÉNEZ, Guillermo, Las construcciones de gerundivo y de gerundio con objeto en latín: condiciones para su alternancia	161-186
SANTOS, Juliana Magalhães, Sedução, sexualidade e morte em <i>Sobre o Assassinato de Eratóstenes</i> (Lísias I)	187-202
Reseñas	203-234

CONTENTS

Págs.

Table of contents	7-13
-------------------------	------

PORTRAITS AND TRIBUTES

MOLINA SÁNCHEZ, Manuel, To Prof. Aurora López López on the occasion of her retirement.....	15-17
--	-------

ARTICLES

ABAD, José, <i>Carthago delenda est</i> . Ancient History and popular culture	19-36
DORANDI, Tiziano, <i>Hymnus in omnes deos</i> GDRK S3 Heitsch.....	37-49
FERRACES RODRÍGUEZ, Arsenio, The editor's necessary judgement: a critical point at the <i>Liber medicinae ex animalibus</i> by Sextus Placitus Papiriensis (<i>med.</i> 17.1).....	51-66
FRENI, Giulia, The ancients and <i>glaukophthalmia</i> : new data for the history of a Mediterranean 'blemish'.....	67-80
MANUELLO, Patrick, Greek and Roman testimonies about Apollonius Rhodius	81-98
MARTÍNEZ CHICO, David, Hispanic Graffiti with <i>urceus</i> term.....	99-107
RAMOS, Paulo, Pauline and Manichean influences in Saint Augustine's <i>De Genesi adversus Manichaeos</i>	109-127

RAPOSO GUTIÉRREZ, Noemí, The delimitation of the public spaces in the necropolis of the “Porta Stabia” in Pompeii	129-159
SALAS JIMÉNEZ, Guillermo, Latin gerundive and gerund with object constructions: conditions for their syntactic alternation	161-186
SANTOS, Juliana Magalhães, Seduction, sexuality and death in <i>On the Murder of Eratosthenes</i> (Lysias 1).....	187-202
Reseñas	203-234

Influências paulinas e maniqueias em *De Genesi adversus Manichaeos** de Santo Agostinho

Pauline and Manichean influences in Saint Augustine's *De Genesi adversus Manichaeos*

<https://doi.org/10.30827/floril.v31i.20937>

Paulo RAMOS

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Centro de Estudos Clássicos

paulo.ramos@campus.ul.pt

<https://orcid.org/0000-0002-0150-9541>

Recibido el 26-04-2021

Aceptado el 29-06-2021

Resumen

En 388, alentado por la exégesis recibida de Ambrosio y de las cartas paulinas, San Agustín emprende por primera vez la tarea interpretativa de los capítulos iniciales del *Génesis* –obsesión que lo acompañará toda la vida. Aunque impulsado por el propósito inicial de refutar el maniqueísmo, en realidad esta pasión hermenéutica por la narrativa de la Creación –a la que regresara en otras cuatro ocasiones diferentes– permite nuevas formas de meditar las Escrituras. Este estudio propone leer *De Genesi adversus Manichaeos* a la luz del pasado maniqueísta de San Agustín, así como de la estructura y lenguaje de Corintios 1.

Palavras-chave: San Agustín; maniqueísmo; *Génesis*; creación; hermenéutica.

* Para este estudo, usei o texto fixado por Dorothea Weber em *Corpus Scriptorum Latinorum Ecclesiasticorum*. À excepção de *Confessiones* [(2001) *Confissões*. trad. e notas de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel; introd. Manuel Barbosa da Costa Freitas. - Ed. bilingue. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Lisboa], todas as traduções de obras de Agostinho são da minha responsabilidade. Para maior comodidade, uso o sistema de abreviaturas das obras agostinianas definido no *Augustinus-Lexikon*, disponível para consulta em <https://www.augustinus.de/images/pdf/WerkeverzeichnisAL4.pdf#page=11>.

Abstract

In 388, urged by the ambrosian and pauline exegesis, Augustine attempted his first interpretation of *Genesis*'s opening chapters – truly an obsession that will accompany him throughout his life. Although driven by the initial purpose of refuting Manichaeism, in fact this hermeneutical passion for the Creation account – to which he would return on four other occasions – allows new ways of thinking the Scriptures. This work aims to read *De Genesi adversus Manichaeos* in the light of both Augustine's manichaean past and that of the structure and language of 1 Corinthians.

Keywords: Augustine; Manichaeism; Genesis; creation; hermeneutics.

Resumo

Em 388, animado pela exegese recebida de Ambrósio e das cartas paulinas, Agostinho lança-se pela primeira vez na tarefa interpretativa dos capítulos iniciais do *Génesis* – obsessão que o acompanhará durante toda a sua vida. Embora movido pelo propósito inicial de refutar o maniqueísmo, na verdade esta paixão hermenêutica pela narrativa da Criação – a que regressará noutras quatro diversas ocasiões – permite novas formas de pensar as Escrituras. Este estudo propõe ler *De Genesi adversus Manichaeos* à luz do passado maniqueísta de Agostinho bem como da estrutura e linguagem de 1 Coríntios.

Palavras-chave: Agostinho; maniqueísmo; *Génesis*; criação; hermenêutica.

1. *Introdução*

A leitura e interpretação dos textos agostinianos tem conhecido nos últimos tempos um interesse que escapa ao padrão de renascimento, por vezes tão cíclico quanto arbitrário, a que estes autores fundamentais estão muitas vezes sujeitos: ao contrário das centenárias efemérides, esta nova ocasião tem permitido não só um encontro com os *opera magna* do bispo de Hipona, mas também uma assinalável redescoberta das suas obras consideradas menores¹.

Na verdade, essa circunstância tem permitido recompor uma imagem de Agostinho menos condicionada pelo formalismo inerente às suas grandes obras e,

1. Apesar do contexto pandémico, viram a luz, nos últimos dois anos, *Contra Faustum, Enarrationes in Psalmos e Sermones* (Bibliothèque Augustinienne) e *Epistulae ad Romanos inchoata expositio* (CSEL).

por isso mesmo, talvez mais próxima da verdade de um autor. Não porque esses textos menores nos garantam, por si só, uma reconstrução mais fiel e completa da sua personalidade, mas porque quanto mais poliédrico for o conhecimento de um autor mais iluminados nos surgirão os recessos de tão ingente obra.

Uma das áreas que mais tem beneficiado desse processo de renascimento é justamente a da edição dos textos fundamentais para a definição e compreensão das influências maniqueias sobre o quadro conceptual à luz do qual Agostinho foi desenvolvendo e estruturando as suas ideias matriciais de Pecado, Salvação ou Graça. Estudos recentes² têm privilegiado uma circunscrição mais detalhada e exaustiva dessas influências bem como uma cada vez mais fina aferição da sua extensão, e também este que aqui proponho pretende compreender, por exemplo, até que ponto o fundamento da interpretação bíblica proposta por Agostinho (e de todos os conceitos daí emergentes) reside nesse conflito interior de aproximação e afastamento do maniqueísmo: terá sido a sua experiência maniqueia a determinar a sua teoria da interpretação ou, pelo contrário, os desafios hermenêuticos de *Génesis* 1-3 a determinar o seu afastamento do maniqueísmo? E em que medida não terão sido estas querelas anti-maniqueias que, partindo do arsenal figurativo de Paulo (sobretudo I Coríntios), condicionaram a levedura de uma certa *imago Dei* ocidental?

Embora a possibilidade de responder cabalmente a estas questões não esteja ainda ao nosso alcance, estas edições permitem-nos afirmar com relativa segurança que o intrincado novelo do conflito interior do jovem Agostinho, mais do que teológico ou moral, é sobretudo hermenêutico, pois é nesse emaranhado que se escondem os irreconciliáveis fios da metafísica espiritual neoplatónica (e, portanto, de uma *imagem de Deus* enquanto substância espiritual) do relato genesiaco e da exegese maniqueia em que ele havia sido educado.

O percurso posterior do Hiponense demonstra-nos claramente que dessa necessária cisão emerge uma “nova concepção cristã de Deus, de texto, de leitura e até de Homem”³. No entanto, este jovem Agostinho⁴ não o sabe ainda e tenta

2. Vid. BRACHTENDORF, J. «Augustine's De Genesi ad litteram», in A DUPONT & J. YATES (eds.), *Handbook of Biblical Reception in North Africa II*, Berlin-Boston, 2021.

3. D'ARCY, M.C., «The Philodophy of Saint Augustine», in M. C. D'ARCY *et alii.*, *St. Augustine: His Age, Life and Thought*, New York, 1957, p. 159.

4. Em *R.* 1.10.1, Agostinho afirma ter escrito “dois livros sobre o *Génesis* contra os Maniqueus estabelecido já em África” (“Iam vero in Africa constitutus, scripsi duos libros de Genesi contra manichaeos”), pelo que podemos situar esta obra com relativa segurança em 388 ou 389, num momento em que, apesar de ser um académico e intelectual com créditos firmados, Agostinho redescobria ainda os recessos do cristianismo.

solucionar os fundamentos desta inevitável ruptura à medida que se confronta com os múltiplos conflitos interiores de natureza espiritual, mas também intelectual.

Com efeito, para este autor recém-converso e recém-chegado a Tagaste, tudo se reduz à interpretação e portanto é também interpretativamente que deverá emergir a pacificação intelectual possível, facto a que não será alheio o estilo paratáctico de muitos dos seus capítulos, cosidos com múltiplos *an*, *vel* e *aut*. Parece evidente então o paradoxo de ter sido precisamente aquele movimento contra o qual construiu toda a sua exegese e visão antropológica – o maniqueísmo – a ter-lhe propiciado também um primeiro encontro pessoal, embora tolhido, com as Escrituras.

Em ordem à ilustração desse paradoxo, proponho uma leitura contextualizada das imagens de Deus em *De Genesi adversus Manichaeos*, obra do início do seu percurso intelectual, pouco após o seu regresso a África, e em que essas tensões são ainda mais evidentes.

2. *Pressupostos maniqueus*

Muito embora na realidade consistisse mais num sistema filosófico-teísta completamente isolado não obstante sincrético, a maneira como Agostinho se lhe refere leva-nos a crer que “considerava o maniqueísmo uma heresia cristã”⁵. Espalhando-se rapidamente no século III pelo Próximo Oriente de onde é originário, o maniqueísmo encontrou assinalável acolhimento e implantação na zona ocidental do Império, sobretudo naquele Norte de África em que Agostinho nasceu e cresceu: perspectivando a realidade como o campo de contenda intemporal entre dois princípios que desde a eternidade se digladiam – o Bem, Deus, luz incriada que apenas pela Razão se pode conhecer; e o Mal, o Diabo, trevas da matéria a que acedemos pelos sentidos e em que estamos imersos – o maniqueísmo encara o mundo (e sobretudo o Homem) como testemunha agónica dessa luta. De facto, após ter arrebatado a Deus algumas partículas de luz numa batalha primordial, o Diabo teria criado Adão e com ele as teria partilhado – as almas dos homens. Assim, o maniqueísmo concebe o homem numa dualidade irresolúvel composta de corpo – a matéria, herança do Mal – e Espírito – luminoso resquício de Deus aprisionado em matéria infecta – donde a profissão maniqueísta num Cristo cuja missão soteriológica não se cumprira ainda: tomando a forma de um corpo apenas aparente, havia sido enviado para resgatar os homens a quem confiara o Paráclito – de substância inferior à do Filho – agindo em benefício da humanidade nesta luta sem quartel.

5. LIENHARD, J., «Manichaeism», in G. WAKEFIELD (ed.) *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Philadelphia, 1983, p. 256.

Enquanto materialismo metafísico, o maniqueísmo não se distinguia particularmente de outros movimentos gnósticos do tempo: contudo, é justamente a concepção dos dois princípios incriados enquanto corpos – tanto o Bem como o Mal eram perspectivados como *matéria*, embora de substância perfeita e infinita – que, justificando o irredutível materialismo maniqueu (o próprio Agostinho chega a confessar ter concebido Deus como um “corpo luminoso e infinito”⁶ – “corpus [...] lucidum et immensum” – de que cada homem seria uma parte), sustentam o contemto com que, encarando o antropomorfismo de Deus insinuado em Gn 1.26, determinam a *literalidade* sarcástica com que liam o Antigo Testamento. Para lá de todas as idiosincrasias, o pressuposto enfático de que esse “corpo” é inteligível ao espírito *única e exclusivamente* pelo exercício da Razão é o traço que definitivamente particulariza o maniqueísmo e, sem dúvida, aquilo que o jovem Agostinho deve ter considerado intelectualmente tentador.

Tão tentador que, entre 374 e 383, Agostinho militou vigorosamente nas suas hostes, aprofundando com mestria a dialéctica maniqueia⁷: as suas promessas de uma verdade racional enredaram-no naquilo que lhe deve ter parecido um refinadíssimo intelectualismo – traço de tal modo alheio à sua Igreja do Norte de África que o espírito sempre insatisfeito de Agostinho deve ter considerado irresistivelmente sedutor.

Este desafio de, na senda do discurso filosófico ciceroniano, *pensar Deus* – um Deus a cuja *imagem e semelhança*, de acordo com o relato do *Génesis*, o homem foi criado – é, no fundo, o cerne hermenêutico e teológico da abordagem agostiniana ao cristianismo e, em última análise, a paradoxal síntese pela qual havia de garantir para o Ocidente uma *imago Dei* enquanto substância espiritual. Tanto assim é que, comentando Gn 1.26, Agostinho reserva para esse versículo torrenciais parágrafos⁸ que não usara para nenhuma das criações anteriores e, muito eloquentemente, assinala nesse preciso momento a necessidade de adequação do texto à capacidade interpretativa do auditório:

Et dixit Deus: Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram; [...] et caetera usque ad vesperam et mane quo completur dies sextus. Istam maxime quaestionem solent Manichaei loquaciter agitare, et insultare nobis

6. *Conf.* 4.16.31.

7. Apesar de desprezar a tradição apostólica, o maniqueísmo mimetizava-lhe a hierarquia: era encabeçado por um chefe, secundado por 12 ministros, seguindo-se-lhe 72 bispos e, por fim, diáconos e presbíteros (*cf.* *Haer.* 46). Esta hierarquia supunha ainda dois tipos de filiação: os *electi* e os *auditores*. Agostinho foi *auditor* durante praticamente uma década.

8. Entre 1.17.27 e 1.19.30.

quod hominem credamus factum ad imaginem et similitudinem Dei. Attendunt enim figuram corporis nostri, et infeliciter quaerunt utrum habeat Deus nares et dentes et barbam, et membra etiam interiora, et caetera quae in nobis sunt necessaria. In Deo autem talia ridiculum est, imo impium credere, et ideo negant hominem factum esse ad imaginem et similitudinem Dei. Quibus respondemus, membra quidem ista in Scripturis plerumque nominari, cum Deus insinuatur audientibus parvulis; et hoc non solum in Veteris Testamenti libris, sed etiam in Novi. Nam et oculi Dei commemorantur, et aures, et labia, et pedes, et ad dexteram Dei Patris sedere evangelizatur Filius.

“E disse Deus: «Façamos o homem à nossa imagem e semelhança» [...] e todas as restantes coisas que se narram até à tarde e manhã com que se completa o sexto dia. É sobretudo esta a parte que os maniqueus, insultando-nos, costumam agitar verbosamente por acreditarmos que o homem foi feito à *imagem e semelhança de Deus*. Olham para a figura do nosso corpo e, deploravelmente, perguntam se Deus tem nariz, dentes, barba e também membros e entranhas e tudo o resto que em nós é necessário. No entanto, é ridículo – ímpio, até – acreditar que em Deus existem tais coisas e, por essa razão, eles negam que o homem tenha sido criado à imagem e semelhança de Deus. Respondemos-lhes que as Escrituras, na verdade, mencionam geralmente estes membros quando pretendem *apresentar Deus aos pequeninos que O escutam* – e não apenas nos livros do Antigo Testamento, mas também nos do Novo – pois também nestes encontramos referências aos olhos, aos ouvidos, aos lábios ou aos pés de Deus, anunciando-se até que o Filho se senta à direita do Pai”⁹.

Ou seja, acudindo “aos pequeninos que O escutam” (“audientibus parvulis”), Agostinho opta pela forma mais paradoxalmente radical de argumentação: afirma que a forma superior de refutação do fingido espiritualismo maniqueu não reside na admissão do aparente antropomorfismo de Deus, mas pelo contrário na absoluta espiritualização de uma radical alteridade substantiva cuja *imagem* (determinante para os conceitos de Trindade e Encarnação) era, ao tempo, completamente alheia ao cristianismo ocidental e cujo contexto é necessário precisar.

Na verdade, nunca é demais recordar que, à época, uma concepção espiritual de Deus era estranha ao mundo em que Agostinho se movia: se, como afirmara Tertuliano, tudo o que existe é corpóreo¹⁰, a inevitável dedução desta premissa

9. *Gn. adv. Man.* 1.17.27.

10. “Na verdade, quem negará que, embora Espírito, Deus tem um corpo? [...]” (“Quis enim negabit Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est?”) *Liber adversus Praxeam* 7.8; “Portanto, o espírito gerado com um corpo é um corpo. Mas este espírito de que falamos é a alma. Donde concluímos

condenava Deus à indignidade de um corpo. Ora, encerrar o Supremo Bem na contingência da carne, colocando-o sob a alçada do tempo e da mutabilidade do devir, é para o maniqueísmo tão intolerável quanto ridículo, uma vez que deriva de uma interpretação carnal das Escrituras, demonstrando, portanto, a infantilidade do catolicismo ao aceitar a visão antropomórfica de Deus insinuada no *Gênesis*.

Dado que a influência de Tertuliano e do seu materialismo eram ainda, no séc. IV, significativas no Norte de África¹¹, compreende-se perfeitamente a prevalência de uma imagem profundamente material de Deus e sobretudo as razões pelas quais jovens acadêmicos como Agostinho, incomodados por uma certa rudeza do catolicismo, abraçaram as subtilezas intelectuais do maniqueísmo. Por fim, percebe-se também a importância que a exegese de *Gênesis* 1-3 (e de todo o texto bíblico, na verdade) adquire para lhe responder: as anfibolias, as metonímias, as metáforas, o raio conotativo do léxico reveste-se de uma extraordinária importância para, preservando o sentido literal, ultrapassar essa mesma literalidade.

O maniqueísmo atraiu-o, portanto, não pela profundidade intelectual ou pela integridade sistêmica do seu discurso, mas porque, ainda que sob a capa de um espiritualismo sedutor, mal-grado postigo, o seu criticismo bíblico aparentemente mitigaria a sua sede exegética na leitura das Escrituras: uma vez caído sob o seu sortilégio, já não seria apenas uma certa pobreza estilística (que tanto o atormentara quando comparada com a majestade de *Hortensius*), mas as discrepâncias na genealogia de Cristo em Lucas e Mateus ou, enfim, o fundamento para as genesíacas *imago* e *similitudo*, por exemplo.

Dado que o maniqueísmo dispensava uma profissão de fé no sentido cristão do termo, sobrava-lhe tempo para se dedicar aos fundamentos dessa recusa e, conseqüentemente, à fixação dos limites interpretativos que mais lhe conviessem. Tudo se resumia (aparentemente) a pura crítica textual: recusando quase todo o cânone bíblico, tanto advogava uma interpretação irredutivelmente literal do Antigo Testamento como uma libérrima interpretação alegórica do Novo; não acreditando na Encarnação ou reputando-a apenas como aparente, até as referências à morte e ressurreição de Cristo eram, para os maniqueus, sinais espúrios de uma deficiente transmissão textual.

Como muitos movimentos gnósticos, o maniqueísmo recusava a mediação de qualquer autoridade para a interpretação do texto bíblico, enfatizando o

que a alma é um corpo” (“[...] ergo consitus spiritus corpus est: consitus autem spiritus anima est; ergo corpus est anima.”) *De Anima adversus Philosophos* 5.3.

11. Tertuliano viveu quase toda a sua vida na mesma Cartago onde, anos mais tarde, Agostinho estudou e dirigiu uma escola de Retórica. Em 428 ou 429, no momento da composição de *De Haeresibus*, Agostinho refere a sobrevivência nessa cidade de uma basílica de tertulianistas (*Haer* 86).

escrutínio individual e, como vimos, a auto-suficiência da racionalidade sobre o papel interpretativo da Tradição. Efectivamente, se a Razão é já uma centelha do Bem de Deus, de cuja natureza é partícipe, a irracionalidade da fé (nomeadamente católica) não era digna senão do contempto paternalista com que homens livres se devem compadecer daqueles que ainda não foram libertados e a quem, por exemplo, não foram ainda reveladas a admissibilidade ou autenticidade de certos textos ou livros. Agostinho adestrou-se nesta dialéctica algo sobranceira durante quase uma década, dominando magistralmente esta metodologia hermenêutica que, embora não o satisfizesse, lhe permitiu um domínio exemplar dos pressupostos de que o maniqueísmo partia.

Agostinho conhecia muito bem, por exemplo, o conflito dilacerante que o maniqueísmo promovia entre Antigo e Novo Testamento, identificando o primeiro com uma tradição tenebrosa e sinistra de ódio, imoralidade, obscurantismo e crueldade – sobretudo o Pentateuco e, evidentemente, o *Génesis* – o qual, claramente saído de uma pena grotesca e escabrosa, demonstrava à saciedade a infantilidade da fé católica ao admitir que Deus, o supremo Bem, pudesse ser anunciado por figuras tão censuráveis como Abraão ou as filhas de Lot ou que, pior ainda, da *imagem e semelhança* de Gn 1.26 se pudesse deduzir o antropomorfismo de Deus.

Assim, a composição de *Gen. adv. Man.* obedece a uma estrutura duplamente dialéctica: se a leitura interpretativa dos três capítulos iniciais do *Génesis* tem como propósito último responder às objecções maniqueias, não é menos certo que Agostinho formula essas indagações e respostas para si mesmo também, uma vez que, assumindo uma leitura espiritual que entretanto abraçara, elas parecem defender de facto a carnalidade de que os maniqueus o acusavam, donde a necessidade de se precisar os contornos interpretativos de uma *imago Dei*. Ou seja, *Gen. adv. Man.* dá corpo ao paradoxo referido: assumindo as suas próprias hesitações como imprescindíveis instrumentos de busca, Agostinho dá-lhes um corpo dialético que, permitindo a refutação do materialismo que até há bem pouco tempo partilhara, permite igualmente um cuidado com “os pequeninos que O escutam”. Invetivando os maniqueus, Agostinho interpela-se também.

3. *Composição da obra*

Quaisquer dúvidas que restassem acerca do papel fundamental que este texto desempenhou na evolução intelectual de Agostinho, dissipam-se com a leitura do juízo posterior que dele faz o autor:

Quamvis enim in superioribus libris quidquid disputavi, unde ostenderem Deum summe bonum et immutabilem creatorem esse omnium mutabilium

naturarum, nec ullam esse naturam malam sive substantiam, in quantum natura est atque substantia, adversus Manichaeos nostra invigilaret intentio; isti tamen duo libri apertissime adversus eos editi sunt in defensionem veteris legis, quam vehementi studio vesani erroris oppugnant.

“Embora tudo o que discuti em livros anteriores – em que mostrei que Deus é o Bem supremo e o imutável Criador de todas as naturezas capazes de mudar e que nenhuma natureza ou substância, na medida em que o é, é um mal – fosse intencionalmente dirigido contra os maniqueus, no entanto, esses dois livros foram publicados claramente contra eles (*apertissime adversus eos*) em defesa da Antiga Lei (*in defensionem veteris legis*), que eles atacam com a veemente intensidade de um erro em fúria”¹².

Esta apreciação, realizada por um Agostinho muito mais maduro, permite-nos confirmar que a particularidade desta obra não estará tanto na preposição *adversus* (resgatada até para o título), como na eloquência do advérbio *apertissime*: o sucesso ou o malogro deste primeiro e ostensivo confronto com o maniqueísmo está intimamente dependente de uma nova interpretação da Antiga Lei que, acudindo à carnalidade, permita ultrapassá-la. Na verdade, insinua-se em *Gn. adv. Man.* a ideia de que a literalidade dos factos narrados no Antigo Testamento deve ser interpretada à luz do Novo – ideia nuclear da hermenêutica agostiniana, amplamente desenvolvida em *doctr. chr.* e aprofundada em *Gn. litt.* – e de que cada um dos seis dias da Criação constitui um sinal (*sacramentum*), promessa da plenitude do mistério de Cristo e da Sua Igreja. Assinale-se, por isso mesmo, a relevância do facto de Agostinho ter dividido estes seus *dois livros contra os maniqueus* de acordo com as duas narrações genesíacas (a primeira, a Sacerdotal, entre Gn 1.1 e Gn 2.4a, no *liber I*; e a segunda, Javista, de Gn 2.4b até à narração da Queda, no *liber II*) e de, sobretudo, concluir a primeira delas com uma leitura profética de cada um dos dias: traçando um paralelismo entre os seis dias da criação (seguidos do dia do descanso divino) e as seis idades de um homem (seguidas do descanso celestial), Agostinho inicia aí a sua leitura do *Génesis* enquanto profecia, entendendo esses mesmos seis dias enquanto antecipação da própria história da salvação.

Essa relação prefigurativa entre Testamentos será o pilar hermenêutico da definição agostiniana de *alegoria*, mas não há dúvida da sua presença subtil nesta primeira aproximação à narrativa do *Génesis*. Com efeito, vejamos aquilo que, anos mais tarde, o autor escreverá, a propósito de Jerusalém ou de Sara e Agar:

12. R. 1.10.1.

Aliud quam erant illa omnia significaverunt, sed tamen etiam ipsa corporaliter fuerunt. Et quando a narrante commemorata sunt, non erat illa figurata locutio, sed earum rerum expressa narratio, quarum erat figurata praecessio.

“Todas essas coisas significavam algo diferente do que eram, embora realmente existissem. Assim, quando o historiador as relatou, não eram expressões figuradas (*figurata locutio*), mas eram relação clara dos factos presentes que também continham coisas futuras”¹³.

Em *Gn. adv. Man.*, obedecendo embora a uma leitura sequencial dos versículos dos três primeiros capítulos do *Génesis*, esse comentário, contudo, estrutura-se ainda enquanto argumentação *contra*. Assim, muito embora a organização estrutural acompanhe a progressão narrativa do livro bíblico (leitura e comentário desde o primeiro versículo do capítulo 1 até ao versículo 3 do capítulo 2 no *Liber I*; leitura e comentário desde o versículo 4 do capítulo 2 até ao final do capítulo 3 no *Liber II*), interessa particularmente a Agostinho o modo como cada um desses seis dias pode simbolicamente servir uma intenção dialéctica de confronto e rebate daquele que considerava ser o principal erro dos maniqueus – uma interpretação paradoxalmente literal desses mesmos capítulos, sobretudo Gn 1.26 donde concluíam a execrável carnalidade do catolicismo. Que circunstância poderia motivar tal alteração?

4. *Influências neoplatónicas*

Redigida pouco após o seu baptismo em Milão, *Gn. adv. Man.* reflecte liminarmente este paradoxo e o modo como Agostinho o tenta inicialmente resolver na sua antiga relação com o relato genesíaco. De facto, tendo assumido o cargo de professor de retórica em Milão em 384¹⁴, Agostinho será acolhido no seio de um refinadíssimo grupo intelectual de neoplatónicos que, reunido à volta de Ambrósio, lhe confirmou não só ser “possível desfazer os nós das astuciosas calúnias que aqueles enganadores [os maniqueus] urdiam contra os Livros divinos” mas, sobretudo, “que o facto de o homem ter sido criado por ti à tua imagem não era entendido pelos teus filhos espirituais [...] de tal modo que cressem e concebem que és delimitado pela forma do corpo humano [...]”¹⁵ (“mihi confirmabatur omnes versutarum calumniarum nodos, quos illi deceptores nostri adversus divinos

13. *Gn. litt.* 8.4.8.

14. *cfr. Conf.* 5.13.23.

15. *Conf.* 6.3.4.

Libros innectebant, posse dissolvi [...] ad imaginem tuam hominem a te factum, a spiritualibus filiis tuis [...], non sic intelligi ut humani corporis forma te terminatum crederent atque cogitarent”).

Insinuava-se no seu espírito a convicção de que a interpretação das Escrituras não é algo que possa ser confiado ao arbítrio individual de uma Razão plenipotenciária e auto-suficiente, mas antes um processo que, servindo-se dela, a ultrapassa em larga medida: “E se todas essas coisas – que nas Escrituras parecem escandalizar algum indouto – tivessem sido escritas desse modo para que, interpretando-as como ofensivas o homem mais comum (para já não falar do sábio e do santo), lhe possamos com maior dedicação procurar um sentido mais secreto?”¹⁶ (“Quid, si illa quae nonnullos imperitos in eisdem Scripturis videntur offendere, eo sunt ita posita, ut cum res abhorrentes a sensu qualiumcumque hominum, nedum prudentium atque sanctorum, legerentur, secretam significationem multo studiosius quaereremus?”). Afigurava-se-lhe cada vez mais palpável que aquilo que na sua fase maniqueia considerara inaceitável resultava afinal de uma iníqua utilização dos conceitos (literal/alegórico e carnal/espiritual) e que apenas um processo quase ascético de despojamento do próprio acto interpretativo poderia restaurar. Ao contrário do que afirmam os maniqueus, a manifestação corporal de uma substância espiritual, inclusivamente o antropomorfismo de Deus, apenas espiritualmente pode ser interpretada, embora não pelas razões que os maniqueus aduzem. Ou seja, advogando um profundo espiritualismo, o maniqueísmo enredava-se na própria literalidade que dizia combater, impedindo a contemplação daquele território a que a própria alma também pertence:

Quaerens ergo Deum meum in rebus visibilibus et corporalibus, et non inveniens; quaerens eius substantiam in meipso, quasi sit aliquid qualis ego sum, neque hoc inveniens; aliquid super animam esse sentio Deum meum. Ergo, ut eum tangerem, haec meditatus sum, et effudi super me animam meam. Quando anima mea contingeret quod super animam meam quaeritur, nisi anima mea super seipsam effunderetur?

“Procuro o meu Deus nas coisas visíveis e corpóreas e não o encontro. Procuro a Sua substância em mim mesmo, como se fosse algo igual a mim, e também não a encontro. Sinto que o meu Deus é algo acima da alma. Para o alcançar, meditei estas coisas e derramei a minha alma sobre mim. Quando perceberá a minha alma o que busca por cima dela senão quando se derrama sobre si mesma?”¹⁷

16. *Util. cred.* 7.17.

17. *En. Ps.* 41.8.

Paradoxalmente, portanto, a aproximação a “uns homens orgulhosamente tresvariados [os maniqueus], extremamente carnales e palradores, em cujas bocas estavam os laços do diabo e um visco amassado com uma mistura das sílabas do teu nome e do Senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo, nosso Paráclito Consolador”¹⁸ (“Itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et Domini Iesu Christi et Paracleti consolatoris nostri Spiritus Sancti”), em busca de uma leitura aparentemente racional e crítica, revelou-se afinal um logro carnal que o afastou deles pela insustentabilidade de leitura que propunham¹⁹.

Não deixará de ser igualmente paradoxal assinalar que a leitura *alegórica* de uma imagem de Deus enquanto substância espiritual se tenha realizado por intermédio de uma leitura *carnal* do *incipit* do *Génesis*: para este libelo maniqueu – a visão antropomórfica de Deus – converge simultaneamente um dos maiores desafios intelectuais com que Agostinho tem de lidar; o *tour de force* hermenêutico do seu próprio conflito interior; a estrutura argumentativa deste texto e o fundamento de uma interpretação literal a que Agostinho regressaria amiúde.

5. *Literalidade e alegoria*

Um desses grandes desafios, senão mesmo o maior, consiste na definição do raio interpretativo que a leitura literal de um excerto admite ou impõe. Para nós, leitores modernos, o desafio é duplo, tendo em conta que o significado com que Agostinho usa o adjectivo ‘literal’ vai variando com o tempo e, sobretudo, é completamente alheio ao uso que hoje lhe damos.

De qualquer modo, a utilização deste par conceptual (literal/alegórico) encontra-se completamente dependente da querela maniqueia e, sofrendo alguns ajustes posteriores, circunscreve a exegese agostiniana. De facto, a tradição anterior, que Agostinho conhecia, advogava que o sentido explica a Revelação e dela não pode ser separada. Ou seja, o sentido reside na *intenção de Deus expressa num texto*, intenção essa porventura vertida em *figuras* cujas leitura e interpretação não podem ser evidentemente literais²⁰.

Na esteira de Orígenes ou Basílio, Agostinho supõe portanto que o sentido literal se patenteia na óbvia coerência que um texto, tal como está escrito, apresenta:

18. *Conf.* 3.6.10

19. *cfr.* *Conf.* 5.11.21.

20. *cfr.* introdução de Agaësse e Solignac a *Gen. litt* (BA 48.40), onde se chega à conclusão algo paradoxal de o sentido literal de Agostinho ir muito além do sentido moderno da literalidade de um texto.

quando Agostinho afirma encarar um determinado texto como histórico (*secundum historiam*) pretende significar que o trata como uma narrativa de eventos em estrita obediência (*literariamente*) a uma lógica interna, tornando-se irrelevantes para ele, ao contrário do que aconteceria a um leitor moderno, a sua *verosimilhança* ou *historicidade*, em sentido estrito. Dessa forma, para Agostinho, a *Queda de Jericó* e a *Parábola do Filho Pródigo*, por exemplo, são ambos textos históricos – o que não significa que, ao contrário do que deduziria o leitor moderno, relatem ambos eventos realmente acontecidos ou, pelo menos, de semelhante modo.

Enquanto mensagem divina, as Escrituras fazem *sentido* pelas suas *litterae*, donde o sentido literal, inerente às suas narrativas, reclamar de Agostinho uma atenção quase obsessiva: a busca pela correcta interpretação da *littera* torna-se um exercício espiritual – a materialidade do texto escrito está prenhe do mistério divino e por isso é tão importante para Agostinho a explicação de uma etimologia²¹ ou a tentativa de replicar em latim uma ordem sintáctica ou fonética tão próxima quanto possível do hebraico ou do grego, como faz com os termos *homem* e *muller* ou *presbítero*²².

Contudo, apresentando um sentido óbvio, há situações em que o texto é obscuro e exige a descoberta de um sentido oculto – seja, como vimos, pela polissemia ou etimologia de algumas palavras, seja pela força de saltos retóricos (metonímia, anfibolia, entre outras) que o seu arsenal de experiente gramático conhecia e a que dá profusa utilização. Por exemplo, comentando as palavras de Deus em Gn 3.22 – *Eis que Adão se tornou um de nós na ciência do discernimento do Bem e do Mal*. – Agostinho reconhece que a ambiguidade desta particular disposição de palavras representa um desafio interpretativo cuja literalidade em nada é ferida se o autor se fizer valer de irónicas analogias: para Agostinho, dado ser o fundamento da própria realidade, nada é tão real quanto o acto criador de Deus. A *tradução* desse acto inefável em palavras humanas torna o discurso inevitavelmente alegórico. Agostinho voltará vezes sem conta a esta ideia estrutural e cristalizá-la-á lapidarmente no seu *opus magnum* dedicado ao tema: buscar o sentido literal do *Génesis* significa, portanto, preservar a lógica interna de uma narração e sobretudo a *originalidade* da palavra criadora de Deus.

Por isso, a melhor resposta aos maniqueus passa por demonstrar (não sem assinalável contemto) que a interpretação espiritual de que se blasonavam não passava de uma literalidade perversa, porque astuciosa e informe, que amputava as Escrituras das suas (necessariamente) dúplices leituras. É o que Agostinho

21. Como ele faz para as palavras *Paraíso* ou *Querubim* em *Gen. adv. Man.* 2.23.35, por exemplo.

22. *Gen. adv. Man.* 2.13.18 e 1.23.39, respectivamente.

propõe, por exemplo, no início da obra²³ quando, interpretando o versículo 1 – “No princípio, Deus fez o céu e a terra” – clarifica que aqui “Céu” significa *céu do céu* – uma criatura espiritual que contempla eternamente a face de Deus – e “Terra” significa toda a criatura corpórea, o que inclui evidentemente o céu. Ou seja, muito embora isto soe estranho aos ouvidos de um leitor moderno, ele não está de facto, de acordo com os seus padrões, a fazer uma leitura alegórica: ele lê aquela narrativa da Criação enquanto narrativa da Criação e não enquanto reflexo simbólico ou profético de qualquer outra coisa.

Ambas as leituras – a carnal/literal e a espiritual/alegórica – encontram-se sancionadas pela própria natureza das Escrituras que, enquanto palavra inspirada, se oferecem na sua natureza a formas distintas de ler a que ele, profundamente espiritual, tinha agora de acudir.

Começava talvez a desenhar-se no espírito de Agostinho o ensejo de responder às necessidades de uma comunidade diversificada onde por certo não faltariam os “carnais” que até há bem pouco abominara. Onde iria ele buscar o registo e o conteúdo desta nova abordagem?

6. *Influências paulinas*

Uma leitura filologicamente atenta de *Gen. adv. Man.* permite-nos concluir que nenhuma outra figura terá sido tão determinante no despertar dessa vontade como o Apóstolo dos Gentios²⁴ em cujo verbo incandescente o bispo de Hipona encontrou não só uma legitimação para todo o conhecimento anterior – o que jamais conseguira na sua fase maniqueísta – como sobretudo um sentido total para esse mesmo conhecimento. Efectivamente, Agostinho recorre às cartas paulinas não apenas enquanto argumento de autoridade, mas porque nelas encontra, sobretudo em 1 Coríntios, um paralelismo pessoal não despidendo. De facto, da mesma maneira que Paulo invectivava a sua dilecta comunidade de Corinto, parece que Agostinho pretende, neste seu tratado, resgatar do Apóstolo uma certa linguagem de despeito que lhe permita simultaneamente acudir “aos pequeninos que O escutam” e romper com a sua antiga comunidade.

Não deixa de ser eloquente, por exemplo, que uma das primeiras referências não evangélicas a surgir neste tratado seja justamente a figura de Paulo e o poder simbólico que exercia sobre os maniqueus:

23. *Gen. adv. Man.* 1.7.11.

24. As referências mais ou menos veladas às cartas paulinas – sobretudo 1 Coríntios – perfazem nestes dois tratados umas expressivas e eloquentes seis dezenas de ocorrências.

Certe et ipsi Manichaei legunt apostolum Paulum, et laudant et honorant; et ejus Epistolas male interpretando multos decipiunt.

“É bem certo que também os maniqueus lêem o apóstolo Paulo e o louvam e honram e, interpretando erradamente as suas epístolas, enganam muitos”²⁵.

Aceitando globalmente o cânone do Novo Testamento, os maniqueus invocavam frequentemente a autoridade paulina para aprofundar o já referido conflito entre ambos os Testamentos. A figura de Paulo, aliás, reveste-se de uma importância assinalável enquanto suporte sancionatório do próprio ideal proselitista do expansionismo maniqueu²⁶. De qualquer modo, tendo em conta que Agostinho ostensivamente lhe bebe o vocabulário, a gramática e até um certo registo linguístico, parece evidente que ele invoca aqui a figura de Paulo não apenas enquanto instância argumentativa, mas verdadeira pedra angular de uma nova mundividência.

No momento em que redige 1 Coríntios, Paulo passara já por uma série de dificuldades no estabelecimento de diversas comunidades (Tessalónica, Galácia, Éfeso, Filipos, Colossos) mas nunca como em Corinto tivera de lidar com a cisão de uma delas: Paulo assumira, em Corinto, a mesma “pregação minimalista”²⁷ que lhe é conhecida (mistério da Cruz enquanto imagem derradeira da Graça), não estava preparado para outros como Apolo de Alexandria²⁸ que, usando o método interpretativo de Fílon, providenciaria alimento mais substantivo ao auditório que, seduzido pela sua eloquência, já não se satisfaria com “leite” que é alimento de “criancinhas”.

De facto, defendendo para esta sua interpretação do *Génesis* um “estilo mais comum de expor” (*communem loquendi consuetudinem*) porque mais adequado aos “espíritos mais inábeis” (*animis imperitorum*)²⁹, parece mais do que evidente a vontade de Agostinho em reverberar nesta sua abordagem a mesma dificuldade de Paulo que, escrevendo pela primeira vez aos Coríntios³⁰, lhes confessa: “Não pude falar-vos como a homens espirituais mas como a homens carnis, como a crianci-

25. *Gen. adv. Man.* 1.2.3.

26. *Vid.* PUECH, H.CH., «Saint Paul chez les manichéens de l’Asie Centrale», in Y. BONNEFOY (ed.), *Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, p. 155.

27. MURPHY-O’CONNOR, J., *Paulo*, Lisboa, 2018, p. 216.

28. Para além das referências nas cartas paulinas, este “homem eloquente, instruído nas Escrituras” é também referido em Act. 18,24-28.

29. *Gen. adv. Man.* 1.1.1.

30. Aquela que ficou conhecida como a I Epístola aos Coríntios é, na verdade, a segunda, uma vez que Paulo já teria escrito a esta comunidade uma outra missiva que se perdeu (*cf.*: 1Cor 5. 9).

nhas em Cristo. Foi leite que vos dei a beber e não alimento sólido que ainda não podíeis suportar. Nem mesmo agora podeis, visto que ainda sois carnis³¹. Esta obra consiste portanto num golpe de mestria argumentativa: a soberba com que os maniqueus asseveravam a inultrapassável antítese do catolicismo, identificando a *literalidade* e a *alegoria* com formas carnis e espirituais de ler as Escrituras, encontra aqui uma resposta algo paradoxal, porque também ela pontualmente soberba – não já a soberba da sua juventude, mas a inopinada ousadia de um Agostinho confrontado com outros desafios³².

Se *Gn. adv. Man.* é inegavelmente nova para o seu auditório, não o será menos para o seu autor: impulsionada pelo estilo e circunstâncias de 1 Coríntios, ela cultiva, num certo espírito didáctico, um curioso paralelismo entre o despertar da Fé e simultaneamente um diferente olhar sobre ela. Esse paralelismo é, em suma, relevante para a identificação do seu carácter paradoxal.

Com efeito, regista-se um certo espírito anti-retórico, alardeado com ousadia nas linhas iniciais de ambas as obras, a que não são alheias as circunstâncias de composição de ambas: uma certa rudeza com que Paulo anuncia que “Cristo não me enviou para baptizar, mas para pregar o Evangelho e isto sem recorrer à habilidade do discurso para que não se desvirtue a Cruz de Cristo”³³ parece reverberar na invectiva inicial de Agostinho contra os maniqueus, afirmando que “[...] o seu embuste [dos maniqueus] deve ser refutado não com um discurso elegante e polido mas com factos incontestáveis”³⁴ (*non ornato politoque sermone, sed rebus manifestis convincenda est vanitas eorum*).

Além do evidente paralelismo, interessa particularmente assinalar a ironia agostiniana e paulina de apresentar um processo retórico de interpretação e explicação de palavras como um processo anti-retórico – que ambas as obras, aliás, se encarregarão de desconstruir. De facto, o riso, o tom trocista, o sarcasmo das perguntas retóricas de Paulo ecoam em *Gen. adv. Man.* numa linguagem, é certo, mas também numa estrutura de pensamento minuciosamente trabalhada nas proximidades de uma diatribe: é justamente aliás um certo registo coloquial deste processo retórico (simulação de um interlocutor, apresentação de objecções inesperadas, formulação de falsas conclusões, criação de um diálogo imaginário) que, devidamente expurgado do típico registo hínico da retórica semita das cartas de Paulo, permite a Agostinho aproximar este seu tratado de uma epístola.

31. 1Cor 3.1-2.

32. Após o seu regresso a África, Agostinho seria ordenado presbítero em 391 e é natural que fosse já sentindo alguma da solicitude pastoral que lhe havia ainda de ser perdida.

33. 1Cor 1.17.

34. *Gen. adv. Man.* 1.1.1.

Esses paralelismos, contudo, não se quedam por uma questão estrutural, mas manifestam-se inclusivamente no domínio simbólico e vocabular:

- a leitura cristológica que Agostinho faz da Criação, prefigurando na árvore que estava no meio do Paraíso uma antecipação profética da Cruz, leva-o a adoptar a designação paulina³⁵ de Cristo como o novo Adão³⁶;
- a escolha minuciosa de epítetos para os destinatários preferenciais da epístola de Paulo – aqueles que se consideram “saciados”, “ricos”, “reis” (1Cor 4.8); “sábios”, “fortes”, “honrados” (1Cor 4.10) – encontra a sua simetria oposta neste tratado quando Agostinho, dirigindo-se aos maniqueus, privilegia o auditório dos *parvuli in Christo*, igualmente apodados de *indocti* ou *imperiti*.
- as metáforas retiradas ao prosaísmo da vida quotidiana que emergem em Paulo e que Agostinho secunda: o arquitecto prudente que lança as fundações (1Co 3.10) parece reverberar no sábio *paterfamilias* que vigia a edificação da sua casa em (*Gn. adv. Man.* 1.25.43);
- os coríntios apodados de “campo de Deus” (1Cor 3.6) que para Agostinho se torna a Igreja enquanto “campo das boas obras” (*Gn. adv. Man.* 2.13.19).

Em qualquer um dos registos, porém, encontra-se suposta a distinção elaborada por Filon de Alexandria entre *homem terrestre* e *homem celeste*, dicotomia que por certo terá penetrado na comunidade de Corinto por intermédio de Apolo: aqueles que, considerando-se possuidores do “Espírito que vem de Deus” (1Cor 2.12), acreditavam ser senhores de uma “sabedoria” que os tornava “perfeitos” (1Cor 2.12), ou seja, aqueles que, considerando com sobrançeria os restantes membros da comunidade como “crianças”, capazes de apenas beber o “leite” da doutrina, ignoram que Deus, resistindo aos soberbos, se revela apenas aos que escolhem a via da humildade da Encarnação. É sobre esta dicotomia, expressa em vocabulário não muito diferente, que Agostinho construirá esta sua primeira interpretação do *Génesis*.

Essa dicotomia, herdada de Paulo e aqui replicada no conflito maniqueu entre homem espiritual/homem carnal, é pela primeira vez superada no discurso agostiniano por intermédio do mais improvável dos textos – a narrativa da criação – e abre portas a toda uma nova atitude exegética que, como dissemos, tem qualquer coisa de paradoxal: tanto a resposta ao maniqueísmo lhe permite uma nova leitura do *Génesis*, como a leitura das Escrituras o habilita a uma nova confutação da

35. Presente em toda a epístola, mas sobretudo no capítulo 15.

36. *Gn. adv. Man.* 2.8.10.

heresia. De facto, respondendo aos maniqueus com um contemto ainda superior ao de Paulo aos Coríntios, abre a porta à possibilidade de existirem dois níveis de leitura nas Escrituras – o carnal e o espiritual, respectivamente identificados com a literalidade e com a alegoria. Tal possibilidade é potenciada por Agostinho para provar que a literalidade com que a inanidade heresiarca lia as Escrituras é uma forma atroz de infantilidade porque logro da soberba – a mesma *superbia* que seduziu Adão – indigna da lhaneza do *leite*, aquele *leite* que Paulo confessa ter partilhado com a comunidade de Corinto na sua pregação inicial.

Bibliografia

- AUGUSTIN, *La Genèse au sens littéral*, (BA) 48. ed. e trad. P. Agaësse & A. Solignac., Paris, 1972.
- AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram, De Genesi ad litteram liber imperfectus, Locutiones in Heptateuchum*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 28/1. (ed.) J. Zycha, Vindobonae, 1894.
- AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 91. ed. D. Weber, Vindobonae, 1998.
- AUGUSTINUS, *Confessiones*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 33. ed. P. Knöll, Vindobonae, 1896.
- AUGUSTINUS, *Retractationes*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 36. ed. P. Knöll, Vindobonae, 1902.
- AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 93/1A. ed. C. Weidmann, Vindobonae, 2003.
- AUGUSTINUS, *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis Episcopi, Opera Omnia*, Patrologia Latina (PL) 42. ed. J.-P. Migne, Petit-Montrouge, 1844-1864.
- BRACHTENDORF, J. «Augustine's De Genesi ad litteram», in A DUPONT & J. YATES (eds.), *Handbook of Biblical Reception in North Africa II*, Berlin-Boston, 2021.
- D'ARCY, M.C., «The Philodophy of Saint Augustine», in M. C. D'ARCY *et alii.*, *St. Augustine: His Age, Life and Thought*, New York, 1957, pp. 155-196.
- KANNENGIESSER, C., *Handbook of Patristic Exegesis: the Bible in Ancient Christianity*, Leiden, 2006.
- LIENHARD, J., «Manichaeism», in G. WAKEFIELD (ed.) *The Westminster Dictionary of Christian Spirituality*, Philadelphia, 1983, pp. 256-257.
- MURPHY-O'CONNOR, J., *Paulo*, Lisboa, 2018.
- PUECH, H.Ch., «Saint Paul chez les manichéens de l'Asie Centrale», in Y. BONNEFOY (ed.), *Sur le Manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, pp. 153-167.
- RIES, J., «Manichaeism», in *New Catholic Encyclopedia* 7, New York, 1967, pp. 153-160.
- TERTULLIANUS, *De Patientia, De Carnis Resurrectione, Adversus Hermogenem, Adversus Valentiananos, Adversus Omnes Haereses, Adversus Praxean, Adversus Marcionem*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 47. (ed.) E. Kroymann, Vindobonae, 1906.
- TERTULLIANUS, *De spectaculis, De idolatria, Ad Nationes, De Testimonio animae, Scorpiace, De oratione, De Baptismo, De Pudicitia, De ieiunio adversus psychicos, De anima*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL) 20. (ed.) A. Reifferscheid, G. Wissowa, Vindobonae, 1890.

FLORENTIA ILIBERRITANA

Normas de edición

1. Los originales se enviarán a través de la plataforma OJS de la revista: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/about/submissions>. Los/as autores/as necesitan registrarse en la revista para poder hacer envíos.

2. Los originales deberán ser inéditos y no estar aprobados para su publicación en ninguna otra entidad.

3. Los originales recibidos serán examinados por miembros del Consejo de Redacción y a continuación enviados a un proceso de evaluación por pares. La revista cuenta con la colaboración de evaluadores externos ajenos a su equipo editorial y a la institución editora.

4. Los originales se presentarán en documentos Microsoft Word o elaborados con procesadores de texto libres equiparables. En caso de que incluyan signos o tipos de letra que puedan perder su formato, se aconseja añadir un documento PDF. Los artículos y reseñas tendrán respectivamente una extensión máxima de veinticinco y tres páginas de la revista. Se incluirán obligatoriamente dos resúmenes, uno en español y otro en inglés, y se aconseja incluir otro en la lengua del trabajo, si este no está redactado en ninguna de estas dos lenguas, con un máximo de diez líneas para cada uno de ellos. Asimismo, se incluirá un mínimo de tres y un máximo de seis palabras clave en cada una de las lenguas de los resúmenes.

5. Los cuadros, mapas, gráficos, figuras y fotografías que se entreguen con el trabajo deberán ser originales o se deberá especificar la fuente y el tipo de copyright. Todos irán numerados y llevarán un breve pie para su identificación.

6. Las citas de autores clásicos seguirán el modelo de abreviaturas del Diccionario Griego-Español (DGE), Madrid, 1989 (<http://dge.cchs.csic.es/1st/1st1.htm>) y del *Thesaurus Linguae Latinae*, Leipzig, 1990² (<https://thesaurus.badw.de/en/tll-digital/index/a.html>). Las citas de los autores modernos seguirán el modelo siguiente: Libros: J. Fairweather, *Seneca the Elder*, Cambridge, 1981². Artículos: A.H.M. Jones, "The constitutional position of Odoacer and Theoderic", *JRS* 52 (1962), 126-130. Abreviaturas más usuales: *op. cit.*, vol., p., pp., *vid.*, etc.

7. Durante la corrección de pruebas no se admitirán variaciones significativas ni adiciones al texto. Los autores se comprometen a corregir las pruebas en un plazo máximo de diez días desde la entrega de las mismas.

8. La revista no se responsabiliza de los contenidos de los artículos y reseñas.

9. Todos los libros remitidos a la redacción serán objeto de reseña o referencia.

Florentia Iliberritana es una revista científica que publica trabajos originales de investigación relacionados con el mundo antiguo en general y grecolatino en particular en sus aspectos históricos, textuales, lingüísticos, literarios, filosóficos y arqueológicos; incluye una sección de reseña de libros. Su periodicidad es anual, y su copyright corresponde a la Universidad de Granada (Editorial Universidad de Granada).

La revista está presente en las siguientes bases de datos y repertorios:

L'Année Philologique (APH); Biblioteca Classica Selecta (TOCS-In); CARHUS Plus+ 2014; Clasificación integrada de revistas científicas; CSIC. Revistas de CC. Sociales y Humanidades; Dialnet; Dyabola; ERIH PLUS; Instituto de Información de Ciencias Sociales y Humanidades (ISOC); Interclassica Universidad de Murcia; International Serials Data System (ISDS); JSTOR University of Ithaka; Latindex; Linguistics & Language Behavior Abstracts; Dulcinea; SHERPA/RoMEO; Periodicals Index Online (PIO); Regesta Imperii; SOCIOLOGICAL ABSTRACTS INC; Ulrichs Web.

La información sobre Florentia Iliberritana se encuentra en la siguiente dirección de internet: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia>.

FLORENTIA ILIBERRITANA

REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTIGÜEDAD CLÁSICA



Nº31/2020

eug EDITORIAL
UNIVERSIDAD
DE GRANADA

ISSN: 1131-8848

